

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	70 (2023)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	Michel Henry : una fides al limite... della fede
<b>Autor:</b>	Iaia, Gaetano
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1055256">https://doi.org/10.5169/seals-1055256</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Michel Henry: una *fides al limite...* della fede

### I.

La fenomenologia della vita elaborata da Michel Henry ha, tra i suoi punti nodali, la relazione trascendentale del sé umano con l'assoluto. Quest'ultimo ha assunto, negli ultimi testi henryani, la forma esplicita del Dio rivelatosi nella Scrittura ebraico-cristiana. La sua *trilogia* dedicata al cristianesimo identifica infatti la struttura generale dell'apparire con l'auto-rivelazione di Dio in Cristo<sup>1</sup>. Così facendo, Henry conduce la propria fenomenologia nel campo di riflessione teologico, pur facendolo in modo particolare, giacché lega il trascendentale *istoriale* (le strutture dell'apparire e della soggettività) a un contenuto storico-religioso specifico: l'evento-Cristo e la sua interpretazione nelle Scritture. Così operando, però, Henry di fatto *acquisisce* alla sua prospettiva filosofica il campo della *re-ligio*<sup>2</sup>, cosa che gli consente di considerare la totalità dell'esperienza umana in prospettiva *religiosa* (se non, addirittura, come *re-ligiosa tout court*)<sup>3</sup>. Un elemento, questo del religioso-teologico, che ha provocato non poche critiche, da ultima, ma non ultima, quella avanzata da Dominique Janicaud nel suo *Le tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>4</sup>. Alla luce di questo, nel

<sup>1</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*. Brescia: Queriniana 1997; ID.: *Incarnazione. Una filosofia della carne*. Torino: Società Editrice Internazionale 2001; ID.: *Parole del Cristo*. Brescia: Queriniana 2003.

<sup>2</sup> Sull'etimologia del termine rinviamo al datato, ma pur sempre attuale, articolo di LIEBERG, Godo: *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*. in: *Rivista di Filologia Classica* 102 (1974), 34-57.

<sup>3</sup> Si pensi al riguardo alle considerazioni henryane contenute nella seconda parte del suo saggio *Pathos-avec*, dove è in questione la *dimensione fenomenologica comunitaria*, che, *prima (e ultima?) facie*, può essere rubricata, proprio come *pathos-avec*, sotto la significazione del *re-ligare*, ovvero del *legame in comune* che si stabilisce nelle ed emerge dalle esperienze *esemplificative* che Henry adduce: quella del bambino con la madre, quella dell'ipnotizzato con il suo ipnotizzatore, e quella fra gli amanti. Si veda HENRY, Michel: *Fenomenologia materiale*. Milano: Guerini & Associati 2001, segnatamente le pagine 190-206.

<sup>4</sup> JANICAUD, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat 1991, ora in: *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard 2009. Si veda anche BENOIST, Jocelyn: *Le "tournant théologique"*, in: *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne 2001, 81-103. Non va però sottaciuto che, sebbene la fenomenologia della vita henryana sia diventata "ufficialmente" religiosa solo nella sua ultima fase, la tradizione mistica cristiana ha inspirato fin dal principio tutto il suo progetto fenomenologico. Da questa prospettiva, il *tournant* finale si può anche considerare come una riscoperta e una riappropriazione più sistematica degli scritti neotestamentari e di una parte - seppur minima - della letteratura cristiana antica (in particolare Ireneo e Tertulliano). Per ulteriori approfondimenti su queste tematiche, rinviamo a HART, Kevin: 'Without World': *Eschatology*

presente studio intendiamo avvicinare un singolo tema della più ampia trattazione henryana, quello della fede, nel tentativo di capire in che misura questo concetto in particolare può, dopo la reinterpretazione che ne fa Henry, rientrare ancora nell'ambito del *religioso* in senso stretto. Prima di addentrarci nell'elaborazione henryana analizzeremo quindi anzitutto la sua rilettura della *modernità*, determinata *in toto* dal pensiero galileo-cartesiano, e in un secondo momento prenderemo in considerazione le critiche che, proprio sul tema della fede, Henry indirizza soprattutto ad Anselmo di Canterbury.

## II.

Gli uomini vivono ed esistono nel mondo. Per la riflessione fenomenologica più diffusa e accreditata, la realtà, la vita, il mondo stesso sono *fenomeni* in quanto, per essere visti, devono tutti mostrarsi all'interno di una *distanza*, quella che ciascuno può esperire allorquando fa riferimento alle cose o entra in rapporto con esse e nella quale *ordinariamente* le cose si rivelano e si mostrano. L'effettività della manifestazione viene quindi relazionata alla *visibilità* di un *esteriore*. Nonostante il fatto – come ricorda la tradizione cristiana – che Dio abbia scelto di incarnarsi in *questo* mondo, pur senza ridursi ad esso, per Henry l'*assuefazione* alla manifestazione *empirica*, l'apparentemente unica modalità della manifestazione alla quale essi sono avvezzi obliterata peraltro da pressoché tutta la filosofia, aveva fatto talvolta obliare agli uomini e la propria origine, la Vita, e la necessità di una *conversione* ad essa, conversione che il cristianesimo aveva tradotto come “*seconda nascita*” in Cristo *via, verità e vita*<sup>5</sup>.

La responsabilità di aver progressivamente tolto spazio alla vita (e, come si vedrà, alla fede) dall'esperienza quotidiana degli uomini, viene da Henry ascritta all'ideologia e alla *barbarie* della scienza, ormai divenuta dominanti<sup>6</sup>. La *rivoluzione scientifica* originata da Galileo, all'inizio del XVII

in Michel Henry, in: DEROO, Neil/MANOUSSAKIS, John Panteleimon (éds.): *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham UK: Ashgate 2009, 167–192; KÜHN, Rolf: *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie*. Neuere Studien zu Michel Henry. Cham: Springer 2016; DUFOUR-KOWALSKA, Gabrielle: *Art, affect et sensibilité. L'esthétique de Michel Henry*, in: JDEY, Adnen/KÜHN, Rolf (éds.): *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*. Leiden: Brill 2012, 23–40; CANULLO, Carla: *Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion*, in: Open Theology 3 (2017) 1, 174–83. Nondimeno, occorre rilevare che Jocelyn Benoist, in un suo saggio, ha fatto coincidere il *tournant théologique* con un *tournant lévinasien*, ché a suo dire «le preoccupazioni di tipo lévinassiano [...] intasano oggi il paesaggio fenomenologico francese». BENOIST, Jocelyn: *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne 2001, 23 traduzione nostra.

<sup>5</sup> Sul tema della “seconda nascita”, si veda ČERNÝ, Jan: *To Hear the Sound of One's Own Birth: Michel Henry on Religious Expérience*, in: Open Theology 6 (2020) 1, 587–605.

<sup>6</sup> Si veda HENRY, Michel : *La Barbarie*. Paris: Presses Universitaires de France 2014<sup>3</sup>.

secolo, aveva infatti dato avvio a un processo dai risultati logici e per certi versi inevitabili, portando non solo alla “morte di Dio” ma per Henry anche alla “morte dell’uomo”<sup>7</sup>. E se per Henry già al tempo di Cristo le persone non conoscevano la Vita, o la conoscevano assai poco, il prometeico spirito della modernità aveva finito per produrre, paradossalmente, un risultato contrario ai suoi proponimenti iniziali: mai infatti come nell’evo contemporaneo, periodo in cui la scienza e la tecnologia, in particolare la biologia, hanno compiuto profondi progressi, vi è una così poca conoscenza della natura della vita e degli esseri umani.

Nel contesto della nuova razionalità da lui inaugurata, la fondamentale intuizione di Galileo : studiare il mondo reale in quanto e come composto di una serie di oggetti materiali misurabili nello spazio, divenne il compito della scienza, aspetto che anche Kant aveva esaltato:

«Quando Galilei fece rotolare lungo un piano inclinato le sue sfere, avendo egli stesso deciso la loro pesantezza [...] una luce si accese in tutti i ricercatori della natura. Essi compresero che la ragione arriva a vedere solo ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto; e compresero che essa deve avanzare con i principi dei suoi giudizi, secondo leggi stabili, e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza farsi guidare soltanto da essa, come se fosse tenuta per le dande»<sup>8</sup>.

Per comprendere il mondo in modo corretto, ogni scienza che voleva dirsi effettivamente *razionale* e *rigorosa* doveva quindi escludere sia le proprietà sensoriali delle cose, in quanto elementi illusori, sia l’emotività e la soggettività, delimitando il mondo reale in spazi basati sulla misura. Insieme a Galileo, altro protagonista di questa “rivoluzione” concettuale fu Descartes, che raffinò l’elaborazione dei fondamenti dei metodi fisici e matematici della scienza moderna promuovendo ancor più la riduzione proposta dal fondatore delle scienze sperimentali<sup>9</sup>. Uno dei risultati più concreti del modello scientifico galileo-cartesiano fu la creazione di una scienza biologica “moderna”, che escludendo ogni elemento metafisico nell’interpretazione della natura intendeva la vita in maniera meccanicistica, così che, ridotta a una serie di parametri definiti dalla scienza e dalla tecnologia, la vita e in essa anche l’esistenza umana fu ri(con)dotta a un mero insieme di dati scientifici. Allorquando la scienza naturale moderna iniziò a utilizzare la riduzione fisica e l’oggettivazione per ricondurre tutta la conoscenza possibile alla conoscenza misurabile e osservabile, e quando la conoscenza percettiva venne sostituita da conoscenze scientifiche universali e oggettive,

<sup>7</sup> Così HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 309. Annotiamo qui che il riferimento critico di Henry non è però indirizzato alla scienza *tout court*, quanto piuttosto alla *ideologia* che essa – o, meglio, la sua pratica – aveva generato.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel: *Critica della Ragion Pura*. Milano: Bompiani 2004 (edizione digitale 2010), 78.

<sup>9</sup> Cf. HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 303.

venne tolto lo statuto di “scienza” alle conoscenze che non potevano essere calcolate o previste, ad esempio l’interiorità umana. Secondo Henry, quando le caratteristiche e le finalità intime degli enti vengono rimosse, e il corso dei processi vitali viene guidato soltanto dal principio di casualità, il mondo non può che trasformarsi in una landa desolata e fredda, tornando per certi versi allo stadio pre-creativo, a quello che potremmo definire (riprendendo un concetto biblico) un *tohu wa-bohu*<sup>10</sup>, e ogni esistenza ridursi a un mero processo chimico-fisico. Quando l’egemonia formata dalla scienza erode la vita vivente, s’impone l’inevitabile domanda: dov’è il posto di Dio, e quello dell’uomo e infine della vita nel mondo?

La riduzione galileiana si basava sul presupposto che tutta la realtà era composta da cose che si possono “vedere”, un “vedere” che indica non solo la visione percettiva bensì anche la “visione razionale” della mentalità scientifica; per essa, quindi, ciò che si può vedere attraverso la ‘misura’ – e solo esso – è realmente esistente. Sulla base di questo presupposto, la scienza moderna escluse dal dominio del mondo anzitutto Dio, che indipendentemente dal metodo di riduzione scientifico-naturale utilizzato, non poteva essere riportato a conoscenza misurabile-osservabile; di conseguenza, non potendo essere rivelato nel campo della conoscenza perché fuori della visuale oggettificante della “scienza”, nel mondo non c’era più posto per Dio.

Per Henry, ciò era dovuto all’ignoranza dello “spirito cristiano”: la riletura del Cristianesimo alla luce della sua prospettiva fenomenologica gli permette infatti di attestare l’esistenza di una sola realtà, la realtà della vita. Egli afferma: «[la] prima equazione fondamentale del Cristianesimo [è]: Dio è Vita, egli è l’essenza della Vita o, se si preferisce, l’essenza della Vita è Dio»<sup>11</sup>. Sebbene entrambi, la vita e Dio, siano invisibili, e nessuno possa sostenere di aver visto Dio, questo non significa che Dio in quanto *Vita assoluta* non sia “veramente esistente” (reale), ma solo che la vita stessa – e Dio come *Vita assoluta* – non può esistere nel mondo né può mai essere un fenomeno visibile nell’orizzonte manifestativo mondano, analogamente a come non è possibile affermare di aver visto il proprio dolore, o la gioia, tristezza, depressione, ansia, a meno di non considerarli “segni”, posti in una esteriorità *al di fuori* della vita stessa e solo così presenti nell’orizzonte mondano. Dunque, «esiste una sola realtà, la Vita», e «proprio perché la vita è invisibile, la realtà è invisibile [...]. Invisibile nel senso di ciò che prova se stesso invincibilmente, fuori del mondo, indipendente-

<sup>10</sup> Desumiamo l’espressione dal testo ebraico di Gen 1,3; la frase, posta nella narrativa ebraica della creazione e volta a descrivere le condizioni della terra immediatamente prima della creazione della luce, viene solitamente tradotta in italiano con *informe e vuota*, ma può rendersi anche con *deserta e desolata*, ché la neo-creata Terra non era stata ancora interessata dalla parola del Creatore. Si veda, su questo: SCHÜLE, Andreas: *Die Urgeschichte*: (Gen 1-11). Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009, 34.

<sup>11</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 48.

mente da ogni vedere»<sup>12</sup>. Se Dio sfugge – o, meglio, si sottrae – a questo mondo, è perché *sta in un mondo più reale*, il regno invisibile della Vita.

Ma, come pensare, allora, alla luce di queste affermazioni, la vita propria di quei conoscitori della vita che sono i biologi? Se, ovviamente, anche i biologi sono *in primis* dei viventi e vivono come tutti gli altri uomini e amano la vita, e si affaccendano come gli altri uomini a trovare un lavoro, sostenere una famiglia, provando, concomitantemente, anch'essi gioia, dolore, noia, paura della morte, ebbene che ne è di questi sentimenti ed emozioni, desideri e ricerca della felicità quando esercitano, da 'funzionari' del sapere scientifico, il loro sapere specifico, quello biologico? Stante lo statuto, paradossalmente, devitalizzato del loro specifico sapere (che riduce la vita concreta, compresa la loro, a una serie mai finibile di *categorie* attraverso le quali *si può 'provare sperimentalmente', in laboratorio, cos'è "la vita"*), risulta evidente che quella 'organizzazione reale' di corpi vitali con le loro espressioni singolari, si mostrerà, ai loro occhi, solo come un *ammasso illusorio* di "apparenze"<sup>13</sup>. Da qui la critica di Henry:

«Di tali apparenze, che sono la modalità della vita, i biologi dunque non si preoccupano, il loro statuto fenomenologico non interessa loro. Essi non le vedono mai in se stesse come impressioni, sentimenti, desideri, felicità. In tali apparenze, o piuttosto tramite loro, essi colgono correnti elettriche o catene di neuroni. La riduzione della Vita fenomenologica assoluta al contenuto della biologia – riduzione che la biologia non compie mai e di cui non ha neppure l'idea – i biologi da parte loro la praticano come la cosa più naturale»<sup>14</sup>.

Per loro, l'uomo concreto, reale, esiste in maniera analoga a un tavolo o una sedia, non avente quindi alcuna esistenza affettiva. Ma, gioia, tristezza, dolore, ansia e altri stati emotivi e sentimenti fanno parte e, anzi, costituiscono la vitalità degli esseri umani. Possono essi essere ridotti a una serie di parametri calcolabili e misurabili? Per Henry, l'assurdità di questa riduzione si dimostra allorquando da essa consegue che ciò che prova se stesso nell'abbraccio patico dei sentimenti, quali il soffrire o il gioire, è in

<sup>12</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 279–280.

<sup>13</sup> Cf. HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 59.

<sup>14</sup> IBIDEM. Occorre però su questo ribadire che e l'affettività non è affatto trascurata dal sapere scientifico, sebbene essa venga comunque pensata come una caratteristica *accidentale* di una soggettività trasparente a se stessa; la studiosa Catherine Meyor, infatti, studiando la "meccanizzazione dell'affetto" ha elaborato una triplice classificazione dell'affettività. Essa può infatti essere considerata come *funzionale* e quindi in maniera *oggettiva*, misurabile e così prevedibile, è poi *strumentale* nella misura in cui può essere manipolata e orientata al fine di potenziare l'efficacia della terapia farmacologica, e infine può essere vista come *affettività terapeutica*, problema da affrontare e rimuovere, ché l'affermazione della razionalità non può che condurre alla totale liberazione dalle passioni che affliggono la soggettività. Cf. MEYOR, Catherine: *L'affectivité en éducation: Pour une pensée de la sensibilité*. Bruxelles: De Boeck 2002 e il commento alle sue affermazioni in TARDITI, Claudio: *Crisi, decadenza, barbarie. Radici e futuro dell'Europa nel pensiero di Edmund Husserl e Michel Henry*, in: Philosophical Readings 10 (2018) 1, 78–86, in part. 81ss.

realità qualcosa che non può provare alcunché né può per principio farlo, perché sono anzitutto particelle materiali<sup>15</sup>. La riduzione di Galileo aveva così provocato l'esclusione delle caratteristiche fondamentali del mondo:

«La messa fuori gioco delle qualità sensibili comporta quella della sensibilità senza di cui le stesse qualità sensibili non esisterebbero. Tuttavia mettere da parte la sensibilità significa mettere da parte la Vita fenomenologica che definisce la verità del Cristianesimo e di cui la sensibilità non è che una modalità. Sentire, infatti, è possibile solo ove regni il “provare se stessi”, l'autorivelazione originaria la cui essenza è la Vita»<sup>16</sup>.

Allora, com'era il mondo prima della rivoluzione galileiana? Le persone vivono nel mondo delle percezioni, un mondo pieno di colori, odori e suoni così come di caratteristiche tattili, come duro e morbido, delicato e grezzo, dove le cose si *danno* con proprietà evidenti, in quanto dannose o benefiche, sicure o pericolose, amichevoli o ostili. Sebbene queste caratteristiche percettive o affettive delle cose le riconducano alla vita, e la fenomenologia contemporanea abbia denominato questo mondo pre-scientifico come il mondo dell'esperienza e *Lebenswelt*, Henry ritiene che

«è necessario riconoscere che, nonostante queste determinazioni sensibili o affettive [rinviano] tutte alla vita [...] essa non si mostra mai in nessun campo d'indagine, meno che mai in quello della biologia, per il semplice fatto che – quale che sia l'importanza dei processi di astrazione che l'hanno preparato a un trattamento scientifico specifico – tale campo aveva già assunto la forma di un mondo, essendosi dovuto offrire preliminarmente a un vedere, quindi alla verità di questo mondo»<sup>17</sup>.

Se quindi le proprietà sensoriali del mondo non esistono mai come semplici attributi degli oggetti, ché esse prima di essere proiettate sull'oggetto sono impressioni puramente soggettive basate sull'affettività, ne consegue che la verità della Vita non può essere ridotta alla verità del mondo, perché la vita non appare né si mostra mai in esso. Ma «se, estranea in sé all'Eksiastis, la vita si sottrae per principio a ogni potere di visibilizzazione concepibile, come la si può esibire in una qualunque teoria, vale a dire in un guardare, parlarne per poco che sia? Una fenomenologia dell'invisibile non è una contraddizione in termini?»<sup>18</sup>.

### III.

Per trovare risposta a questa domanda Henry, opponendosi al concetto di fenomeno – alla visibilità dell'oggetto – presente in tutta la filosofia occi-

<sup>15</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 59.

<sup>16</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 57.

<sup>17</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 60.

<sup>18</sup> HENRY, Michel: *Fenomenologia materiale*, 63.

dentale, relaziona la struttura della fenomenalità alla sua invisibilità costitutiva. La vita *henryana* possiede infatti una modalità specifica di fenomenalizzazione pura che in sé, e attraverso il proprio potere o modo fenomenologico, quello dell'*auto-affezione*, è condizione della propria manifestazione ed è la verità di se stessa. Riletta nella prospettiva "cristiana", che più sta a cuore ad Henry nella *trilogia*, ad avere la propria radice in questa auto-affezione non è solo la Vita, ma anche il "credere". La manifestazione di questa "appartenenza-pertinenza" sta per Henry nel fatto che la rivelazione cristiana è fondamentalmente diversa dal pensiero tradizionale occidentale e dalle moderne "luminose prospettive del mondo" di tipo scientifico: l'esistenza della vita si rivela infatti interamente nel campo immanente e *notturno* della vita pura, così che la sua rilettura fenomenologica non può non evidenziare come alle leggi della vita, ad esempio quelle leggi *rivelate* dal Cristianesimo nella sua verità eterna, sia interdetto qualsivoglia contatto con le leggi della biologia, della chimica o della fisica. In questo modo, egli pratica una completa riduzione fenomenologica, spostandosi dalla verità del mondo – ossia la vita esistente nel mondo – alla vita fenomenologica. Per il filosofo francese, infatti, l'essenza dell'uomo trova la propria origine nell'*auto-generazione* della Vita divina, che è verità e rivelazione e precede la vita umana, motivo per il quale la vita vera non potrà mai *stare* nel mondo, ma sarà presente solo a se stessa, sperimentando se stessa attraverso se stessa in quanto essenza di se stessa.

A questa riflessione non sfugge la stessa teologia cristiana, che per dare ragione delle proprie credenze aveva per Henry utilizzato anch'essa la prospettiva intenzionale, rendendola condizione necessaria per rivelare la fede e comprendere l'essenza della fede. Secondo il filosofo, già nella prima tradizione cristiana, la fede *rappresentava* in effetti ciò che era desiderato, dimostrando così che l'invisibile e il trascendente erano fondamentalmente correlati a una *intenzione vuota*<sup>19</sup>; come una sorta di "credenza intenzionale", ossia *indirizzata verso*, la fede aveva infatti consentito la presenza di cose cognitivamente assenti o non ovvie, sostituendole *prospetticamente* con la speranza e la fiducia. In altre parole, essa era nient'altro che una *aspettativa intenzionale*: intenzione ek-statica del mondo o dell'esistenza, che, con *fides* e tramite essa, si poneva in attesa dell'ingresso dell'assente, in un tempo futuro, nella chiarezza del mondo<sup>20</sup>. L'antica definizio-

<sup>19</sup> Sulla intenzione vuota, cf. FEYLES, Martino: *Studi per la fenomenologia della memoria*. Milano: FrancoAngeli 2012, in part. 44–45.

<sup>20</sup> Sulla *aspettativa intenzionale*, è suggestiva la riflessione di Hans Blumenberg, per il quale «Il mondo della vita può essere descritto come una sfera di permanenti presenze. Anche sotto questo aspetto la filosofia deve essere caratterizzata come agli antipodi rispetto al mondo della vita [...] essa è sostanzialmente una disciplina per afferrare l'assente e coltivare i mezzi relativi: i concetti e i simboli, i giudizi e le inferenze», in: BLUMENBERG, Hans: *Tempo della vita e tempo del mondo*. Edizione italiana a cura di Gianni Carchia. Bologna: Il Mulino 1996, 49.

ne del Cristianesimo era, così, strettamente correlata alle cose del “mondo”: l’evidenza dell’esistenza di Dio presupponeva una sua modalità di manifestazione nel mondo, così che tutto, compreso Dio, doveva manifestarsi per mezzo dell’intenzionalità e dell’esteriorità. Per superare questa posizione, in *Io sono la verità* Henry elabora un serrato confronto critico con il pensiero di Anselmo di Canterbury<sup>21</sup>, il quale, cercando di ritrovare il senso di una indagine teologica guidata da una *ratio*, ma pur sempre a partire dalla fede (in altre parole, lasciandosi condurre dal *fides quaerens intellectum*), nel *Proslogion* aveva fondato la fede in Dio sulla *prova* (o dimostrazione) razionale della sua esistenza<sup>22</sup>.

Per Henry, ciò che Anselmo accetta è ovviamente solo ciò che è *esperibile* o che può essere (ri)compreso nel mondo, riducendo Dio all’evidenza di una prova *a priori* della sua esistenza offerta dalla comprensione e dalla percezione. Facendo riferimento al tormento anselmiano *Come e dove cercarti, dove e come trovarsi? ... Se sei presente, perché non ti vedo?*, Henry non può che rilevare quella che a suo avviso costituisce una duplice contraddizione, presente non solo nel tentativo di Anselmo, ma in ogni tentativo volto a razionalizzare il divino. Da una parte, infatti, afferma Henry, si pretende in maniera contraddittoria e paradossale «di subordinare Dio a un modo di manifestazione estraneo alla sua essenza propria, come se Dio non si rivelasse per iniziativa propria, come se la sua essenza non consistesse in un’autorivelazione originaria e assoluta, della Vita appunto»; dall’altra, si ritiene, ed è la seconda contraddizione, di poter *ignorare* il «modo originario di fenomenizzazione che è l’autorivelazione della Vita e che costituisce l’essenza di Dio, [sottomettendolo] al solo modo di manifestazione conosciuto, la verità del mondo»<sup>23</sup>. In altri termini, le cose *sacre* si mostrano solo nella vita, non attraverso l’intenzionalità del mondo, ché solo il nascondimento e l’invisibilità pertengono all’essenza e alla “cosa” divina, in quanto esse soltanto possono descrivere le qualità del campo inte-

<sup>21</sup> A questo autore, invero, Henry aveva già dedicato la sua attenzione non solo nei paragrafi 8 e 10 della *Essenza della manifestazione*, nel contesto della sua denuncia del monismo ontologico, ma anche in una conferenza tenuta a Roma nel 1990, nel corso del colloquio su *L’Argomento ontologico*, dal titolo *Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l’être ou épreuve de la vie*. Gli atti di questo colloquio, pubblicati in OLIVETTI, Marco Maria (ed.): *L’argomento ontologico*. Padova: Cedam 1990, oltre al contributo di Henry raccolgono saggi di – tra gli altri – Paul Ricoeur, Jean-François Courtine, Xavier Tilliette, Raimundo Panikkar e Antoine Vergote e costituiscono quindi a nostro avviso uno dei più importanti studi sull’argomento ontologico anselmiano.

<sup>22</sup> Su Anselmo, si vedano VANNI ROVIGHI, Sofia: *Introduzione a Anselmo d’Aosta*. Bari: Laterza 1987 e BARTH, Karl: *Anselmo d’Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell’esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*. Brescia: Morcelliana 2001. Per una valida introduzione al rapporto tra ragione e teologia nel più ampio contesto medievale, si veda DREYER, Mechtilde: *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*. Milano: Jaca Book 2001.

<sup>23</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 190; per la riflessione henryana su Anselmo, cf. IVI, 187-190.

riore e del campo di coscienza diretto e irriflesso. L'invisibilità di Dio trova la sua ragione ultima nella modalità a lui propria di manifestarsi, una modalità non diversa dall'auto-affezione e auto-rivelazione della vita originale, che non può manifestarsi nell'esternalità e nell'intenzionalità. Sulla base di questo, Henry può dedurre conclusivamente che lo sforzo anselmiano di elaborare una conoscenza razionale finalizzata a dimostrare la fede e l'esistenza di Dio, era un tentativo *di fatto e di diritto* impossibile a realizzarsi<sup>24</sup>.

Da qui la tesi che anche la fede sia legata al "non mondano", in quanto modo unico e complesso per arricchire un'intenzione incapace di formare da sé una vera conoscenza: Dio è ovunque, ma nessuno lo ha mai visto, "semplicemente" perché l'esistenza di Dio trascende il mondo, è *al di là* di esso. Per chiarire una simile visione paradossale, Anselmo, riflettendoci, aveva preso a prestito il testo della Scrittura: *Certamente tu abiti in una luce inaccessibile*<sup>25</sup>, mentre invece Henry ritiene che, allorquando fede e Dio vengono compresi in base a delle prove o facendo riferimento a una "luce", non importa quanto "inaccessibile" sia, essi vengono oggettivati nel riferimento intenzionale della coscienza, che è ancora il modo di pensare della

<sup>24</sup> L'impossibilità dell'argomento ontologico sta nel fatto che, per Henry, Anselmo concepiva l'esistenza divina nel senso imposto dalle condizioni della fenomenologia storica: da una parte, infatti, l'essenza divina veniva ritenuta e affermata come *indipendente* dal soggetto umano in quanto *esteriore* rispetto ad esso, e dall'altra l'esistenza divina era concepita come nient'altro che una *proiezione* (una *ex-teriorizzazione*) dell'essere divino in un fenomeno che poteva essere colto dalla coscienza umana. In altre parole, l'argomento ontologico era intelligibile solo all'interno di una filosofia della coscienza, nella quale era concepito unicamente il modo di presenza della *rappresentazione*. Questo tipo di "presenza" era, per Henry, anche una "forma di esistenza", l'unica alla quale gli uomini potevano avere accesso. È per questo che egli può affermare che la prova anselmiana, passando dall'esistenza *in intellectu* alla esistenza *in re*, poteva cogliere solo la fenomenalità dell'esteriorità. Per approfondimenti rinviamo a GONÇALVES LIND, Andreas: *God's Presence within Henry's Phenomenology of Life: The Phenomenological Revelation of God in Opposition to Plantinga's Affirmation of God's Existence*, in: *Religions* 9 (2018) 6, 4; ID.: *Comment un être comme Dieu peut-il se manifester à nous, êtres humains? Une évaluation de la critique de la preuve anselmienne chez Michel Henry*, in: *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 9 (2019), 1-41. Ci corre però l'obbligo di rilevare che, qui come in altri passaggi delle sue opere, Henry – in questo caso con la sua *declinatio* della fede orientata a investigare quest'ultima come categoria epistemologica – sembra voler *curvare* il ragionamento del suo interlocutore in una prospettiva *pro domo sua*, onde cioè giustificare le proprie posizioni; Anselmo, infatti, non aveva mai voluto produrre una nuova e originale prova dell'esistenza di Dio. Ché il suo vero scopo, come è stato opportunamente rilevato, era solo quello di comprendere la verità della fede partendo da una piena adesione a essa: «La fede per Anselmo è un orizzonte di partenza, non la meta ultima cui arrivare attraverso una dimostrazione razionale», in: STEFANI, Piero: *Le radici bibliche della cultura occidentale*. Milano: Bruno Mondadori 2004, 174. La *ragione della fede* anselmiana non è peraltro una nozione contraddittoria, «se si assume il termine *fede* nel significato oggettivo, di "fides quae creditur", ossia di ciò che è creduto, e non nel significato soggettivo di "fides qua creditur"», in: VANNI ROVIGHI, Sofia: *Introduzione*, in: ANSELMO D'AOSTA: *Opere filosofiche*. Bari: Laterza 2008, XXX-XXXI.

<sup>25</sup> Il riferimento indiretto è a 1 Tm 6,16.

percezione empirica e della rappresentazione filosofica. Se, secondo il punto di vista della teologia tradizionale, la fede viene intesa solo come una struttura intenzionale, la conoscenza che da essa scaturisce è solo “razionale”, basata sulla chiarezza intenzionale o sulle leggi della logica, mentre Henry considera come vera conoscenza quella non razionale, non mondana e rivelatrice, una auto-conoscenza inseparabile da Dio in quanto vera conoscenza evolentesi in una affezione diretta e non intenzionale, al pari della conoscenza della Vita vivente.

#### IV.

Conseguentemente, tutti i modelli di pensiero che per Henry si erano affermati nella tradizione cristiana al fine di comprendere la fede – eccezion fatta per Eckhart e Fichte – non potevano che basarsi a) sulla *terza persona*, b) sull’oggetto intenzionale e c) sull’ontologia del mondo, e a questa classificazione non sfugge neanche la teoria trinitaria di Agostino. Riconsiderando, ad esempio, *sub specie henryana* quanto Agostino aveva elaborato nei suoi ultimi anni riflettendo sulla Trinità<sup>26</sup>, non si può non rilevare che egli aveva fondato la propria testimonianza non solo sulla Scrittura, ossia su testi “esterni” volti a comprendere e dimostrare la Trinità di Dio, ma anche sulla evidenza “interna”, scegliendo di addentrarsi nella struttura spirituale interiore onde in quel “luogo” cercare il divino; per la prospettiva henryana, il tentativo agostiniano era però consistito nel considerare ancora un Dio “fuori di noi” anziché la nostra unica presenza *in Lui* e la sua rivelazione che può essere confermata solo nella Vita<sup>27</sup>.

Per Henry, insomma, il paradigma della fede è la *conoscenza di se stessi a partire dall’interior intimo meo*, una modalità di conoscenza che diventa la condizione di possibilità per ogni intuizione e intenzionalità e si qualifica come conoscenza che le trascende entrambe. In questo modo, la fenomenologia della vita di Henry assume un modello “teologico” ma *in prima persona*: in esso il riferimento a un *altro* è praticamente assente proprio perché volto a indagare e a dare ragione soprattutto e anzitutto dell’illuminazione spirituale del sé, la quale antecede ogni intenzionalità.

La fede filosofica e a-teistica di Henry, quindi, non è più la fede *cristiana* nel senso tradizionale del termine, ma si fonda sull’auto-affettività. Henry la ridefinisce come «certezza del vivente di vivere»<sup>28</sup>, e essa è «nella

<sup>26</sup> Raccogliendo i propri pensieri nel magistrale *De Trinitate*: SANT’AGOSTINO: *La Trinità*. Roma: Città Nuova 1973. Per un commento teologico al pensiero trinitario agostiniano, rinviamo a CODA, Piero: *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il «De Trinitate» di Agostino*. Roma: Città Nuova 2008.

<sup>27</sup> Cf. RIVERA, Joseph M.: *Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry*, in: *Continental Philosophy Review* 44 (2011), 205–235.

<sup>28</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 231.

vita di ogni io trascendentale la prova che egli fa della Vita assoluta»<sup>29</sup>, in altre parole è l'esperienza puramente affettiva della Vita assoluta: «La fede non appartiene all'ambito della coscienza, ma del *pathos*. Essa discende dal fatto che nessuno si è mai dato la vita, ma è la vita a donarsi, a donarsi al vivente come ciò che lo sommerge da solo; egli, infatti, nella fede è vivente da cima a fondo, fin quando essa lo dona a se stesso»<sup>30</sup>.

Questa curiosa definizione è completamente diversa dalla struttura temporale *creatore-creazione* che aveva caratterizzato tutta la fede cristiana tradizionale e che lo stesso Agostino aveva considerato come principio di base teologicamente auto-evidente<sup>31</sup>. Per Henry, credere non è una forma cognitiva o una modalità di comprensione, ché entrambe equivalgono a una sorta di elucidazione intuitiva, e ogni conoscenza di questo tipo deve essere presentata in una visione pura. La vera fede si oppone alla visione, sia essa percettiva o intellettuale, e il suo “oggetto” non può darsi né sotto forma di sentimento né sotto forma di ragionamento, ché la fede non sa nulla del proprio oggetto. Per il Cristianesimo, non è possibile vedere Dio nel mondo, né afferrarlo attraverso il pensiero; così, per coloro che non considerano la fede come una pratica di vita, l'oggetto della fede rimarrà sempre un mistero. Riconoscere Dio nella rivelazione non significa dunque *dimostrare* la sua esistenza, ché è assurdo porre Dio dinanzi al potere del giudizio umano e annunciare la sua esistenza secondo le aspettative e precondizioni di questo tipo di giudizio. Nella intenzionalità della mente, Dio non può che essere un oggetto concettuale strano e anomalo.

La fede à la Henry non può quindi essere omologata a una legge, né a un sistema di regole d'azione morali o religiose. La *legge*, infatti, non è solo un principio mediante il quale si enuncia o si riconosce l'ordine che si riscontra nella realtà naturale, ma è anche il complesso delle norme che regolamentano il vivere comune di una società o di una cultura. Mentre le leggi della natura, come il tempo e lo spazio, servono difatti a “spiegare” le cose fisiche e costituiscono la struttura fenomenologica di questo mondo, o meglio, esse spiegano – per quanto possibile – il mondo esterno stesso e fanno sì che possa venir interpretato, le leggi sociali e morali, strettamente correlate al comportamento individuale, vengono sovente espresse come ordini o proposizioni, così che ognuno ha la responsabilità e l'obbligo di mantenere il proprio comportamento coerente con queste proposizioni o comandi, di obbedire ad essi ed eseguirli. Henry, al contrario, ritiene che tali leggi, proprio perché generate da individui e destinate ad essi, appartengono anch'esse alla verità del mondo, perché «la Legge che regge il sistema

<sup>29</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 231.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Sulla riflessione agostiniana circa la creazione e il rapporto Creatore-creatura, oltre al già citato articolo di Rivera rinviamo a SCHÖNBORN, Christoph: *Caso o disegno? Evoluzione e creazione secondo una fede ragionevole*. Bologna: ESD 2007, in part. 30ss.

etico-religioso di un popolo è esterna agli individui che lo compongono, trascendente in rapporto a loro. L'esteriorità è quella del mondo; è nella verità del mondo che la Legge si manifesta»<sup>32</sup>. La legge, così, isolando l'uomo dall'abbraccio pieno e silenzioso della vita, «obbedisce» di fatto e di diritto alla legge del mondo dell'esteriorità, in un comportamento oggettivato che è semplicemente una manifestazione – o un'illusione – mondana. Per Henry, l'atto di fede non è mai un atto che si dà nel mondo, ma un atto affettivo che punta alla vita interiore, pratica di fede non visibile nel mondo, ché si manifesta anch'essa solo e soltanto nell'auto-rivelazione della vita.

Conseguentemente, i comandamenti cristiani non devono essere considerati alla stregua di leggi esterne imposte al soggetto, né come linee di condotta da seguire affinché il proprio comportamento possa dirsi *giusto*; piuttosto, essi esprimono l'essenza della Vita divina, «parlano» a un soggetto che è figlio di Dio pur non essendo il *Primo Vivente* divino, si rivolgono a una soggettività che vive nel mondo secolare e ha talvolta dimenticato l'amore divino. Da qui il senso di una «chiamata», nella forma del comandamento, ad agire secondo l'amore. Se però, come sembra, compito del soggetto è solo quello di accogliere passivamente i comandamenti dell'amore promananti dalla Vita divina mantenendosi in perfetta conformità con essi nelle proprie azioni, perché allora Henry sostiene che il comportamento morale *nasce da e appartiene ancora alla Vita*?

Per un credente, agire in modo morale significa eseguire la volontà del Padre, ossia consentire alla Vita di entrare – permeandole – nelle proprie azioni. Il potere di azione non è mai posto in essere in nome proprio o per proprio vantaggio personale, ma in «suo» nome, in nome di chi ha conferito questo potere. Il comportamento morale è quindi un comportamento passivo dell'*ego* – *ego* che è prodotto nell'auto-generantesi *ego* della Vita – il quale, pur esigendo un rapporto con altri, in alcun modo deriva da altri<sup>33</sup>. La presunta «simpatia» per gli altri, ad esempio, deriva in realtà dall'espressione della Vita divina, perché questa è amore e, amando se stessa, genera il Primogenito (il *Primo vivente*) per adempiere la volontà del Padre (la *Vita assoluta*); conseguentemente, anche l'*ego* di ciascuna persona, in quanto questa è – rispetto a Dio – in un rapporto di *figlianza*, non può che nascere dall'amore divino (diversamente non sarebbe in grado di speri-

<sup>32</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 212.

<sup>33</sup> Rileviamo, su questo, una vicinanza tra le posizioni di Henry e quelle di Lévinas: entrambi infatti rifiutano il concetto di *autonomia* ed entrambi ritengono che il soggetto abbia passività e sentimenti. Circa il modo della donazione, però, i due pensatori divergono in maniera radicale: per Lévinas, a «legare» all'altro è la «vicinanza» di questi, che risveglia e stimola ad essere soggetti etici; per Henry, è la Vita divina che si muove per induzione spontanea a generare il soggetto umano, il quale mantiene quindi una sorta di identità con la Vita che lo ha generato. Per approfondimenti sull'argomento, rinviamo a SEBBAH, François-David: *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France 2001, e LUPO, Joshua: *The Affective Subject: Emmanuel Levinas and Michel Henry on the Role of Affect in the Constitution of Subjectivity*, in: Sophia 56 (2017), 99–114.

mentare se stesso e di manifestarsi), per questo “ama il prossimo tuo come ami te stesso” è sia un comandamento, sia l'espressione più alta delle possibilità della persona a divenire pienamente *figlio*. Chi esprime amore per la Vita che ha generato il Figlio di Dio, deve anche allo stesso tempo amare se stesso e il prossimo, perché un sé trascendentale che tocca l'altro deve allo stesso modo toccare anche se stesso.

La fede per Henry non è quindi un'intenzione vuota o una aspettativa intenzionale, bensì un arricchimento, e nemmeno è un sostituto di ciò che è ancora assente allo sguardo ché una intenzione vuota, come un'aspettativa, non potrà mai produrre autonomamente il proprio contenuto. Essa, al contrario, è una certezza circa la generazione di sé nella vita in sé e una piena esperienza emotiva della propria vita. Henry ricorda:

«nessuno si è mai dato la vita, ma è la vita a donarsi, a donarsi al vivente come ciò che lo sommerge da solo; egli, infatti, nella fede è vivente da cima a fondo, fin quando essa lo dona a se stesso. La fede è la certezza del vivente di vivere, certezza che non può che venirgli in fin dei conti dalla certezza che la Vita assoluta ha di vivere assolutamente, dalla sua autorivelazione incondizionata nella forza invincibile della propria parusia. Venuta dalla certezza che la vita ha di vivere, la fede è nella vita di ogni io trascendentale la prova che egli fa della Vita assoluta»<sup>34</sup>.

Alla luce di questo, Dio non può che essere la «Vita assoluta che genera ogni vivente, facendo di lui un Figlio»<sup>35</sup>, un'azione sostanziale e un'esistenza emotiva, un *essere patico*, e il *credere* (in) Lui è quindi una modalità di rivelazione della vita, che lo rende manifesto in quanto eterno movimento di auto-generazione e auto-affezione nell'intimo di ogni vita individuale, ché aperto a qualsiasi vita individuale. L'auto-generazione della Vita è difatti la sua auto-manifestazione nella sua pura auto-affezione, auto-manifestazione che è anche la *verità* della fenomenologia henryana. La fede nella Vita, generata dalla Vita nella propria auto-affezione, è quella che Henry chiama il *potere della fede*, asserzione peraltro assai simile a quella che, prima di lui, aveva sostenuto Heidegger:

«la fede è un modo di esistere dell'esserci umano che, in base alla propria testimonianza – che appartiene per essenza a questo modo di esistere –, non matura spontaneamente *a partire dall'esserci*, né *per opera sua*, ma *a partire da ciò che si manifesta in e con questo modo d'esistere*, cioè *a partire da ciò che si crede*. Per la fede “cristiana”, ciò che primariamente è manifesto per la fede e soltanto per essa, e che in quanto rivelazione la fa maturare, è Cristo, il Dio crocifisso»<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 231.

<sup>35</sup> HENRY, Michel: *Io sono la verità*, 214.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin: *Fenomenologia e teologia*, in: *Segnavia*. Milano: Adelphi 1987, 10 (edizione digitale 2020).

La fede congiunge la vita individuale e la vita universale e allo stesso tempo conduce i credenti alle profondità dell'auto-affezione della Vita, diventando il legame che collega la auto-manifestazione di Dio e l'auto-manifestazione umana. Henry, riflettendo su questo, prende a prestito le parole di Eckhart: «Dio e io siamo uno»<sup>37</sup>. In altre parole, il *credere* è un riporre fede in Dio ma riponendo fede in se stessi, un *riporre* che dovrebbe permettere la comprensione del divino da parte di tutto il popolo di Dio. In questo modo, ogni tensione verso la trascendenza divina trova il suo fondamento nell'interiorità, motivo per cui la *vita di fede* è una *fede nella vita* o, più semplicemente, una *auto-affezione* che può anche essere chiamata *proto-doxa* o *fiducia trascendentale* la quale, superando la razionalità, rende ogni percorso di fede dubbioso, contraddittorio, incerto, che pone – non solo come livello fontale, ma soprattutto come *essenza della manifestazione* – le basi per tutto ciò che entra nello stato di chiarezza. La fede, in questo modo, non è il semplice fatto del “credere” nell'esistenza di qualcuno o qualcosa, ma è la certezza incrollabile di una evidenza, quella della Vita assoluta vivente nella quale si vive. La mia vita è, *in primis*, identica alla Vita, e solo *in secundis* ha un legame con il mondo, sicché tutte le manifestazioni del mondo non possono che fondarsi su questo.

## V.

Nelle sue prime opere Henry aveva posto la questione del divino, e conseguentemente, del “religioso”, nel contesto di una riflessione sull'umano, appoggiandosi a Meister Eckhart al fine di suffragare le proprie elaborazioni fenomenologiche sull'unità di umano e divino. Ciò che emerge, da tutta la sua riflessione, è l'assoluta *povertà* dell'umano, che per Henry può conquistare la propria determinazione solo spogliandosi *kenoticamente* da ogni possedimento, ché nulla gli appartiene in quanto tutto gli è donato dalla Vita. Il vivente sperimenta se stesso, sperimenta la propria vita e, in questa esperienza, la vita sperimenta se stessa, si *auto-affetta*, ché solo in essa l'essenza della sua manifestazione e la manifestazione della sua essenza sono la medesima cosa. La vita, a differenza dei fenomeni del mondo, non rivelava la propria essenza in un *al di fuori* ek-statico; la sua essenza sta nel rivelare se stessa a se stessa o, in altri termini, di auto-affettarsi. L'acuta intuizione de *L'essenza della manifestazione* sta proprio nell'aver scoperto che l'essenza della vita (di ogni vita) è *fenomenologica* – in quanto consiste nel puro apparire a se stessa – e *immanente*, giacché, a differenza del mondo, appare a se stessa nel sentimento di sé. Su questa base, il trittico elaborato negli ultimi anni di vita diviene per Henry il *locus* in cui applicare questa sua intuizione ai vangeli e alla tradizione cristiana, a suo avviso l'espres-

<sup>37</sup> HENRY, Michel: *L'essenza della manifestazione*. Napoli: Orthotes 2018, 324.

sione più profonda e diretta dell'essenza della vita<sup>38</sup>, offrendo alla relazione religiosa un fondamento filosofico per un accesso ad essa *non confessionale* (non vincolato, cioè, a un *credere* in una rivelazione storico-positiva o in un qualche dogma derivante da una confessione determinata) e *fenomenologico* (in quanto trova la propria legittimazione nella descrizione delle esperienze che pertengono a ogni uomo in quanto tale).

In esergo a questo studio, avevamo detto che il suo scopo era quello di comprendere fino a che punto la filosofia di M. Henry poteva effettivamente consentire una reinterpretazione fenomenologica della relazione credente. Non possiamo quindi non notare come il percorso concettuale henryano, con la sua rilettura del fenomeno cristiano alla luce della propria fenomenologia della vita, inviti a un'inversione nella prospettiva dell'analisi, che, da analisi fenomenologica dell'esperienza immanente della vita da parte del vivente – la quale trova un suo margine nel fatto che la vita del vivente, vissuta come data, non può che rinviare alla Vita assoluta che, in quanto auto-donazione pura, dona (e non può fare altro) se stessa, e quindi a una trascendenza all'interno dell'esperienza immanente della vita – si trasforma in analisi condotta a partire dalla Vita stessa, che si auto-genera e si auto-affetta. In altri termini, con questa inversione dell'analisi – dal rapporto tra il vivente e il dono della Vita al rapporto tra la Vita e ogni vivente – Henry fuoriesce dal piano fenomenologico scegliendo di situarsi sul livello *altro* dell'auto-esperienza della stessa Vita assoluta.

Da questo non può non derivare un primo rilievo critico, afferente al sospetto che la sua filosofia abbia in effetti debordato il dominio fenomenologico dirigendosi piuttosto verso quello – infinito – della metafisica speculativa. Di più, l'abbandono del piano fenomenologico (con la conseguente inversione della prospettiva analitica), operato al fine di giustificare il cristianesimo come unica vera religione, comporta in effetti e a tutti gli effetti una chiusura – o quantomeno una restrizione – dell'accesso a una relazione “religiosa” o “credente” per coloro che non sono cristiani, in altri termini per tutti coloro che non sono annoverabili tra quelli che hanno scoperto e riposto la propria fede nella verità essenziale del cristianesimo rivelata dalle Scritture<sup>39</sup>. Questo accesso, che non è in realtà un accesso, ché non apre “una possibile via alla” relazione credente con Dio, ma viene a stabilirsi nell'esperienza stessa della dinamica immanente della divinità, non corrisponde all'esperienza di ogni uomo in quanto tale ed è riservato solo a pochi o molti, ma non certo a tutti.

<sup>38</sup> Per approfondimenti sulla fenomenologia del cristianesimo elaborata da Michel Henry, si veda VIDALIN, Antoine: *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*. Paris: Éditions Parole et Silence 2006, in particolar modo 73–134.

<sup>39</sup> Si veda, su questo, GARRIDO-MATURANO, Ángel Enrique: *¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry*, in: Logos. Anales del Seminario de Metafísica 45 (2012), 189–209.

Un secondo rilievo, non meno importante, deriva dall'identificazione che Henry fa tra la sfera immanente della vita e Dio (e, più nello specifico, dell'ipseità dell'auto-affezione con Cristo<sup>40</sup>). Questa identificazione lascia aperto il campo alla supposizione, come sottolineato da Dominique Janicaud, che, pur non auto-definendosi teologo, Henry si sia effettivamente indirizzato verso una *svolta teologica*, non giustificata (né giustificabile) dal punto di vista fenomenologico. L'idea di un essere umano come *nato* trascendentalmente nella Vita assoluta (ossia *in Dio*) è infatti più un'idea derivante dalla tradizione cristiana che non una riflessione fenomenologica sull'esperienza dell'*ego* (in questo caso dell'*ego* credente). Come è stato rilevato da un commentatore, nella riflessione di Henry la fede cristiana è *presupposta*, ma a una sua compiuta interpretazione (e giusto alla luce del *senso dell'essere dell'ego*, che è l'argomento dominante in tutta la sua riflessione) non viene offerto alcun supporto ermeneutico<sup>41</sup>.

Pur a fronte di questo, ad Henry va nondimeno ascritto un merito: aver condotto il suo lettore verso una più compiuta comprensione della «meraviglia delle meraviglie»<sup>42</sup>, la quale non consiste nel fatto *che l'ente è*, come ritenuto da Heidegger, ma *che la vita è d(on)ata*.

La meraviglia evidenziata da Henry è che nella sua essenza, come auto-esperienza patica, la Vita fa riferimento unicamente al dono di se stessa a se stessa. L'*εὐαγγέλιον filosofico* che Henry annuncia non è quello della salvezza mediante una qualche forma di comunione con la divinità, né della salvezza attesa da coloro che hanno fede religiosa e, più specificamente, cristiana.

La (buona) “notizia” che Henry annuncia è ben più modesta; essa consiste nell'aver ricordato che l'Assoluto non trova la sua dimora in un *al di là* metafisico o in una *luce inaccessibile*, la quale ricade sul mondo a partire da un qualche *oltre*, ché in quanto *Ab-solutus* non può essere assoggettato ad alcuna speculazione non essendo frutto di una qualsivoglia deduzione. Ogni individuo lo *patisce* nella sua intimità più profonda, nell'esperienza del *ricevere* la vita che gli sarà propria, una vita vissuta nella propria individualità che sola permette di esperire ogni cosa *d(on)andosi* costantemente in maniera *patetica* e che, proprio perché tale, *precede e supera ogni uomo e ogni cosa*.

L'ascolto di questa interpellanza, che risuona nell'esperienza viva dello *spossessamento* della vita che ciascuno sperimenta in se stesso (ché nessuno può darsi la vita da solo) non solo offre l'opportunità di cogliere la ma-

<sup>40</sup> Questo aspetto, però fuoriesce dagli scopi della presente ricerca; ci riserviamo di dedicare ad esso ulteriori attenzioni. Per eventuali approfondimenti, rinviamo preliminarmente a SANSONETTI, Giuliano: *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*. Brescia: Morcelliana 2006.

<sup>41</sup> Cf. ČERNÝ, Jan: *To Hear the Sound of One's Own Birth*, 603.

<sup>42</sup> Desumiamo l'espressione, di matrice heideggeriana, da AUDI, Paul: *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. Paris: Les belles lettres 2006, 243.

nifestazione dell'Assoluto nella propria interiorità, ma è anche la precondizione (costituendone al tempo stesso il limite filosofico) di ogni relazione di fede, intesa come risposta alla manifestazione/rivelazione dell'Assoluto che ogni uomo *patisce* in quanto tale.

Concludendo: in prospettiva fenomenologica, l'importanza del pensiero di Henry non risiede quindi nell'aver avvicinato la propria fenomenologia della vita alla teologia cristiana, ma nell'aver dimostrato che, più che in ogni Scrittura "sacra" o in ogni confessione di fede (e non certo *contro* di esse), Dio parla a ogni uomo *dal di dentro* della sua vita, dal profondo della propria anima<sup>43</sup>. All'uomo spetta solo il compito della decisione, se cioè *discendere* o meno in questa profondità.

### Sommario

*Nei suoi ultimi testi, Michel Henry si è soffermato a riflettere su alcuni fondamentali elementi del Cristianesimo, provando a rileggere questa tradizione religiosa alla luce della sua fenomenologia della vita e identificando la struttura generale dell'apparire con l'auto-rivelazione di Dio in Cristo. Così facendo, la sua fenomenologia ha assimilando il trascendentale filosofico a un contenuto storico-religioso particolare, l'evento-Cristo e la sua reinterpretazione nelle Scritture. In questo studio, intendiamo avvicinare un singolo tema della più ampia trattazione henryana, quello della fede, cercando di comprendere in che misura tale concetto può, dopo la reinterpretazione filosofica henryana, dirsi ancora religioso.*

### Abstract

*In his latest texts, Michel Henry has focused his attention on some fundamental elements of Christianity, trying to re-read this religious tradition in the light of its phenomenology of life and identifying the general structure of appearance with the self-revelation of God in Christ. In doing so, his phenomenology assimilated the philosophical transcendental to a particular historical-religious content, the Christ-event and its reinterpretation by the Scriptures. This study aims to address a single theme of Henry's extensive discussion, that of faith, trying to understand to what extent this concept can, after Henry's philosophical re-reading, still be called religious.*

<sup>43</sup> Come dirà in *Paroles du Christ*, «Le lieu où celui qui vient de Dieu entend la parole de Dieu, c'est son cœur», in: HENRY, Michel: *Paroles du Christ*. Paris: Seuil 2002, 146.

